

20. Jahrhunderts in zahlreichen Schriften das breite Spektrum analytischer Philosophie „abgearbeitet“ (1) hat. Tatsächlich hat sich von Kutschera nicht nur mit Arbeiten zur Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie einen Namen gemacht, sondern auch zu klassischen philosophischen Disziplinen wie Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie umfangreiche Monographien vorgelegt. – Im Vordergrund der vorliegenden Festschrift stehen Arbeiten zur Logik, von denen nur einige genannt seien. *E. von Savigny* präsentiert etwa eine pragmatische Lösung der Lügner-Antinomie (262–273), *M. Schirn* befaßt sich mit Freges Konzeption der Widerspruchsfreiheit und der Schöpfung mathematischer Gegenstände (274–289), *A. Kamlah* diskutiert von Kutscheras Versuch, durch Rückgriff auf die epistemische Logik, die physikalistische Reduktion des Systems von Glaubensannahmen einer Person auf entsprechende Gehirnzustände zu widerlegen (95–111), *R. Stuhlmann-Laeisz* behandelt die Theorie der Urteilsformen in der deutschen Schullogik des 19. Jahrhunderts (383–400). – Vier Beiträge der vorliegenden Festschrift sind Problemen der Ethik gewidmet. *A. Corradini* befaßt sich mit den Modifikationen, die von Kutschera an seinem ursprünglichen Ethikentwurf mittlerweile vorgenommen hat (44–59). *R. Hegselmann* greift in seinem Beitrag, *Glaucons Herausforderung: Was ist Motiv und Lohn der Tugend?* (76–94) das Motivationsproblem in der Ethik auf. *J. Nida-Rümelin* untersucht das Problem der Objektivität der Moral (216–230). *R. W. Trapp* schließlich setzt sich von einer Position, die er als semikognitivistisch bezeichnet, kritisch mit von Kutscheras Ethikentwurf auseinander (408–428).

In einer Reihe von Beiträgen kommen erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen zur Sprache. So befaßt sich etwa *A. Beckermann* mit dem Thema ‚Wissen und wahre Meinung‘ (24–43), *C. Ulisses Moulines* bemüht sich um eine kritische Auseinandersetzung mit dem epistemologischen Kulturrelativismus (203–215), *H. Lenk* knüpft mit seinen Überlegungen zum Thema ‚Realistischer Realismus als methodologischer oder pragmatischer Interpretationismus‘ (149–159) an von Kutscheras Konzept eines immanenten Realismus an und *W. Spohn* unternimmt in seinem Beitrag ‚Begründungen a priori – oder: ein frischer Blick auf Dispositionsprädikate‘ (323–345) einen neuen Versuch zur Begründung von Dispositionseigenschaften. – Schließlich werden in der vorliegenden Festschrift noch weitere philosophische Problemfelder berührt. In den gegenstandstheoretischen Betrachtungen von *R. Haller* (60–75) geht es etwa um Fragen der Ontologie, in *A. Kemmerlings* Auseinandersetzung mit der These vom Geist als Computer (112–134) um ein Problem der Philosophie des Geistes. Zudem erörtert *P. Stecker-Weithofer*, angeregt durch von Kutscheras Monographie über Platons ‚Parmenides‘, Fragen einer Interpretation dieses platonischen Dialogs (346–365). – Insgesamt dürfte der Herausgeber recht haben, wenn er in seiner instruktiven Einleitung darauf verweist, daß die in dieser Festschrift versammelten Beiträge „ganz unterschiedlich Bezug auf die vielen Facetten des von Kutscheraschen Werkes“ (3) nehmen, und doch zugleich einräumt, daß diese Festschrift „die enorme Produktivität und den Gedankenreichtum des Franz von Kutschera nur bedingt widerzuspiegeln vermag“ (7). So mag man bedauern, daß sie beispielsweise keinen Beitrag zu von Kutscheras Ästhetik und Religionsphilosophie enthält. Denn der Beitrag von *G. Meggle* über das Leben als Reise (178–192) führt lediglich in die Nähe der religionsphilosophischen Problematik, ohne sie freilich explizit zu thematisieren. Im übrigen wird man dem Herausgeber nur recht geben können, wenn er auf die erstaunliche Fähigkeit des Jubilars verweist, „sich ... in kürzester Zeit in neue Teilgebiete der Philosophie einzuarbeiten, die umfangreiche Literatur zu sondieren, die viele Spreu von dem wenigen Weizen zu trennen, die wesentlichen Probleme eines Sachgebiets mit Zielsicherheit zu erkennen“ und diese Probleme – das ist in Zeiten, in denen sich nicht wenige der postmodernen Buntheit verschrieben haben, besonders hilfreich – „systematisch zu diskutieren“ (3).

H.-L. OLLIG S. J.

JUNG, MATTHIAS, *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutischen Religionsphilosophie* (Alber-Reihe Thesen, 2). Freiburg/München: Karl Alber 1999. 422 S.

Es geht um ein „differenziertes Strukturkonzept religiöser Erfahrung“, das „zwei korrelative Methodenfehler“ vermeidet: „einerseits die unkritische Übernahme der Selbstdeutung der Erfahrungssubjekte, andererseits die Verfehlung des Interpretations-

gegenstands durch reduktionistische Isolierung von Teilaspekten“ (11 f.). Um die systematischen Analysen auf den Boden des erreichten Problemstands zu stellen, zieht J. im ersten Teil der Untersuchung zwei Autoren der Jahrhundertwende heran: *Wilhelm Diltheys* Hermeneutik religiöser Erfahrung und *William James'* Pragmatismus als religionsphilosophische Begründungsstrategie. In seiner antimetaphysischen Kritik Hegels geht Dilthey (1) vom absoluten auf den objektiven Geist (1.1) zurück. Auch religionsphilosophische Fragen sind demgemäß im Rahmen des geisteswissenschaftlichen Erlebnisbegriffs zu behandeln. Dabei zeigt sich eine unaufgelöste Spannung zwischen dem immanentistischen Begriff innerer Erfahrung und den geltungstheoretischen Implikaten des religiösen Erlebnisses im Sinne Schleiermachers (58). Hier sieht J. Diltheys „paradigmatische Rolle bei der Neuformation religionsphilosophischen Denkens“, indem sich die als ein eigenes, auf die Erfahrung gegenständlicher Wirklichkeit nicht reduzierbares Phänomen angesetzte innere Erfahrung als mögliche empirische Basis für Religionsphilosophie anbot. Dabei kommt es für Dilthey zur Wende von der zunächst vertretenen Psychologie eines Erlebnisfundamentalismus zur Hermeneutik, und in dieser gestaltet er das klassische semiotische Dreieck von Gedanke, Symbol und Referent zur dreistelligen Relation von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen um. So ist (1.2) der hermeneutische Wahrheitsbegriff zu untersuchen: Leben als (ohne biologische Tönung) autopoietisches, sinnkonstituiertes und konstituierendes System (83), in Richtung auf ein „kohärentisches Verständnis von Wirklichkeit und Wahrheit“ (87). Die Wahrheitskonzeption bleibt, wie J. in sorglichen Analysen zeigt, unklar; ebenso gelingt die Vermittlung von traditioneller Bewußtseinstheorie und handlungstheoretischem Neuansatz nicht, der darum auch „Episode“ bleibt (126). Der wesentliche Grund dafür ist die Paradigma-Rolle der ästhetischen Erfahrung mit ihrem Vorzug von Bedeutung vor Bezug, so daß die Referenz zugunsten des Ausdrucks ohne Schaden wegfallen kann. „Religiöse Erfahrung wird damit kategorial der ästhetischen untergeordnet, die allererst Bedeutung konstituiert“ (133). – „Anders als Dilthey hat James [2] seine Konzeptionen von Wahrheit und Bedeutung explizit auf die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen hin ausgelegt“ (136). Entkommt man mit ihm der „unbequem[n]“ Hegelschen Alternative von philosophischer Theologie oder Reduktion aufs rein Humane? (2.1) Nach der Feststellung von Gemeinsamkeiten (Phänomenalismus, Lebensphilosophie, Handlungsbegriff, Wahrheitskonzept) werden die Differenzen zu Dilthey benannt, vor allem im Erfahrungsbegriff („Kontext“ versus „Radikalempirizismus“), von dorthin in der Geltungsproblematik: „Vergeisteswissenschaftlichung“ ohne transzendente Wahrheitsansprüche versus epistemische Rechtfertigung der religiösen Einstellung. Zuerst wird nun James' Erfahrungskonzept analysiert (2.2): *Esse est percipi?* Feuerbachs Theogonie aus den Wünschen wird in den *Principles* ins Affirmative gewendet (163). „Erfahrung avanciert vom einzigen Medium unserer Welterschließung zum Stoff der Wirklichkeit selbst“ (169). Weil aber nur ein Bruchteil unserer Erfahrung „direct awareness“ ist, stellt sich das Referenzproblem. Es wird von James auf zwei Weisen angegangen: pragmatistisch im Blick auf die „fruits“ des Glaubens, empirizistisch-perzeptiv im Rückgang auf die „roots“. Pragmatistisch (2.3) ist ein Grundbegriff „genuine option“ im Spannungsfeld von epistemischer Unentscheidbarkeit und Entscheidungsdruck, wobei aber unvermerkt die Realität Gottes mit der des Glaubens an ihn verschmilzt (198). Ähnlich verschmelzen unter dem weiten Fundamentalbegriff „reale Konsequenzen“ perzeptive Verifikation einer Vorstellung und deren Beglaubigung durch ihre Wirksamkeit (214). Die „Varieties“, die man nicht als reine Religionspsychologie nehmen sollte, sind stärker der Verifikation verpflichtet (2.4). Die Orientierung an direkter Wahrnehmung bevorzugt dabei „außeralltägliche Formen von Religion“ (27), welche überhaupt als religiöse Erfahrung definiert wird. J. analysiert James' Fassung der mystischen Erlebnisse: ihre „noetic quality“ verdankt sich religiösen Traditionen. Insofern sie aber diesen vorausliegen sollen, wie das Hegelsche Obst konkreten Äpfeln und Birnen, taugen sie nicht zu deren Begründung (258 f.).

Die benannten Defizite bilden nun die Aufgabe für den eigenen Entwurf (3) als zweiter Hauptteil: in zwei Stufen. Zuerst wird Erfahrung als dreigliedrige Struktur entfaltet (3.1), sodann Religionsphilosophie als Interpretation religiöser Erfahrung bestimmt (3.2). Religiöse Erfahrung geschieht als Artikulation. Sie steht in der Perspektive der Ersten Per-

son, doch nicht im Sinn „eines privilegierten Wissens von Bewußtseinszuständen“ (273), vielmehr ist das Ich für den Ausdruck seiner unaufhebbar mit dem Wir verbunden. Artikulation besagt „eine unaufhebbare Ambiguität von ‚Hervorbringen‘ und Beschreiben“ (275), selektierend, interpretierend, prägnanzbildend, symbolisierend. Einem rein objektivistischen Angang, der Dritten Person, ginge schlicht der Gegenstand verloren. Andererseits ist das Verständnis für diese Sicht der Ersten Person Singular und Plural streng von Einverständnis zu unterscheiden. Das Problem ist die Vermittlung der irreduziblen Perspektiven (Nagel), die nicht als „Einbahnstraße“, sondern als reziprokes Artikulationskontinuum gedacht sein will. „man‘ ist kein denkbares Subjekt eines Gottesverhältnisses“, andererseits „Jemeinigkeit nicht ‚Nurmeinigkeit““ (286); weil es nicht um mentale Referenz geht, sondern um gemeinsame Bedeutung (Taylor): für jemand, von etwas, in einem Feld. Und im Unterschied zu ästhetischen Ausdrucksgestalten schließen religiöse Symbole assertorisch vertretene propositionale Gehalte ein (292 f.). Gegen die Dominanz des Affektiven (Cassirer) verfißt J. einen „Bedeutungsholismus“, der affektive, voluntative und kognitive Aspekte gleichermaßen gelten läßt (311–313). Auch gerade voluntative: Artikulation ist Entscheidung, in Transformation von Möglichkeiten in Wirklichkeit, wobei irreduzibel individuelle unbestimmte Zuständlichkeit intentional und irreduzibel interpersonal bestimmt wird. (Und für letzteres ist auch der Nicht-Mystiker kompetent.) Religionsphilosophie (3.2) interpretiert nun die so (statt im „sachlich verfehlt[n] Wahrnehmungsmodell“ – 348) verstandene Erfahrung. Zunächst setzt sich J. mit dem Reduktionismus auseinander, wobei es vor weltanschauliche Pro- und Contra-Argumentationen (367) und gegen die Scheinalternative „Glauben vs. Wegerklären“ (358) darum zu tun ist, die Dreieinigkeit von subjektiver Binnenperspektive (Authentizität), alternativen Artikulationsmöglichkeiten (normativer Richtigkeit) und externer Erklärungen (propositionaler Wahrheit) zu verstehen. Dem konsensuellen Verstehen aus der Innenperspektive religiöser Individuen und Gruppen tritt die Religionsphilosophie als Perspektiven-Umkehrung gegenüber, indem sie dessen Wirklichkeit als Verwirklichung von Möglichkeiten versteht. Und das kann – jenseits „der milchlichen Alternative zwischen existentieller Zustimmung und naturalistischer Reduktion“ (378) – kritisch wie affirmativ geschehen. Eine exemplarische Anwendung zum Abschluß: zunächst eine „differentialdiagnostische“ Analyse ästhetischer und religiöser Erfahrung, die als Nebenarten statt als Gattung/Art zu denken sind. Religiös (von religiöser Bedeutung) ist Erfahrung, „wenn Subjekte in reflexiver Distanzierung vom Vollzug ihres eigenen Lebens diejenigen Ausdrucksgestalten als gültig präferieren, die dieses Leben durch Bezugnahmen auf eine letzte Realität interpretieren“ (387). Hierbei läßt sich nun nach dem Verhältnis von Struktur und inhaltlicher Bestimmung fragen. Im Ausdrucks-Charakter unseres Welt- und Selbstverhältnisses liegt die Möglichkeit positiver Religion (393). Sie kann unausgeführt bleiben, wenn das konkrete Symbolangebot nicht überzeugt (mit Verschiebungseffekten) oder die Endlichkeitsdialektik bewußt nichtreligiös positiviert wird. Die interpretative Wahl ist unumgänglich; doch erlaubt das nicht die Schelersche Alternative Gott/Götze. J. plädiert gegenüber inhaltlicher Bestimmung des Religiösen („Das Heilige“) für den Vorrang formaler Rekonstruktion „mittels der Triade von qualitativem Erleben, interpretierender Artikulation und symbolischer Form“ (399). Denn inhaltlich droht die „Gefahr“ eines „epistemischen Fundamentalismus“ (402).

Eine so differenzierte wie souveräne Untersuchung (mit hilfreichen Sach- nach dem Personenregister, wenig Satzfehlern [und wäre 264 die Kantparaphrase nicht umzukehren?], allerdings nicht ohne den falschen Dativ nach „als“: 169, 280, 315). Aber wird nicht auch diese „ausdrucksorientierte Hermeneutik“, die „religiöse und weltanschauliche Pluralität prinzipiell für unhintergebar“ erklärt, als „Artikulation von alternativen Möglichkeiten gerahmt“ (403), ohne sie per „obsolet“ und „immer noch“ philosophisch (?) abtun zu können? Das „unhintergebar“ ist nämlich mehrdeutig. Selbstverständlich gilt es 1. faktisch und auch 2. philosophisch, dies nochmals doppelt: a) hat hier philosophische Kompetenz Grenzen, b) ist Philosophie selbst wesentlich kontrovers. Aber mit welchem Recht schlösse es „die Möglichkeit einer einzigen universell gültigen Symbolform“ (396) aus? (Und selbstredend verehrt der Skeptizismus keine Götzen [395], aber trifft Scheler wirklich das skeptische Individuum nicht?) Ebenso sind natürlich Verständnis und Einverständnis zu unterscheiden; doch wie steht es um die Grenzen von

ersterem ohne das zweite? Und wenn die Religionsphilosophie sich von der Theologie durch die theoretische Distanz des Interpretieren zu „positiv-religiöser, agnostischer oder atheistischer“ Wahl unterscheiden soll (378), wodurch unterscheidet sie sich dann von den Religionswissenschaften? (Womit ich nicht etwa eine bestimmte Wahl als einzig philosophisch legitim behauptet!) Die Unterscheidung aber ist keineswegs „akademisch“. Für den Wissenschaftler ist das religiöse Subjekt nämlich nur Objekt, nicht Partner im gemeinsamen Ringen um Wahrheit. Ihm mag es reichen, etwas als „Überzeugung eines Individuums“ (265) zu beschreiben, ohne über Wahrheit und Falschheit dieser Interpretation zu entscheiden. Nicht so im Dialog. Dort aber wird man sehr wohl zwischen dem Deutungsmoment allen Erfahrens, insofern es „als“-erfahrend ist (klassisch: reflexio concomitans), und der nachträglichen Interpretation (in der reflexio directa) unterscheiden müssen, auch wenn man hier nicht (264 zu Schaeffler) „zerlegt“. Und gerade bzgl. des zweiten hätte (nicht bloß oder erst im religiösen Feld) das Denken – ob „kritisch“ oder „affirmativ“ (ein legitimer Gegensatz?) – sich als „sich selbst helle Unangemessenheit“ (Hemmerle) an das zu denkende Erfahrene zu wissen. J. SPLETT

JONSSON, ULF, *Foundations for Knowing God*. Bernhard Lonergan's Foundations for Knowledge of God and the Challenge from Antifoundationalism. (European University Studies, Series XXIII: Theology, 664). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1999. 368 S.

Diese Dissertation aus Uppsala bietet zunächst eine allgemeine Einführung in das Denken des kanadischen Jesuiten Bernhard Lonergan (1904–1984) und zeichnet dann historisch und systematisch die Entwicklung seiner Überlegungen zur Gotteserkenntnis nach. In einem zweiten Hauptteil wird Lonergans Sichtweise mit der Debatte um die Möglichkeit von Letztbegründungen (foundationalist dispute) korreliert. – Der Ausgangspunkt für Lonergans Denken war die Auseinandersetzung vorwiegend mit Aristoteles, Plato, Augustinus, Thomas von Aquin und Henry Newman. Sein Anliegen bestand darin, durch eine Analyse der menschlichen Erkenntnis der Theologie in ihrem Übergang zu einer modernen Kultur Hilfe zu leisten. Lonergan fragt: Was tue ich, wenn ich erkenne? Warum bedeutet dies zu tun Erkennen? Was erkenne ich, wenn ich dies tue (35)? Nach der Analyse in seinem Hauptwerk „Insight“ hat alles menschliche Erkennen eine Basisstruktur, die von empirischen Daten ausgeht, ihren Zusammenhang erfährt und zu begründeten Urteilen gelangt. Erst letztere sind das eigentliche Erkennen, das deshalb nicht abbildender Art ist. Diese Dreierstruktur läßt sich auch auf sich selbst anwenden, d. h., das Ausgehen von empirischen Daten wird empirisch erfahren, in seinem Zusammenhang gesehen, und es werden darüber Urteile gefällt; ähnlich ist das Erfassen von Zusammenhängen und das Urteilen selbst Gegenstand von Empirie, Erfassen von Zusammenhängen und Urteilen. Der genannten Struktur entsprechen die Imperative für die Authentizität des Menschen: be attentive, be intelligent, be reasonable. Objektivität ist die Frucht authentischer Subjektivität (73). In „Method in Theology“ dehnt Lonergan seine Analyse aus auf die weiteren Vollzüge des Wollens (being responsible) und der liebevollen Hingabe (being in love in an unrestricted manner) in ihrer wechselseitigen Verschränktheit mit der Basisstruktur des Erkennens. Vom Thomismus unterscheidet sich Lonergans Vorgehen durch ein ungleich bewußteres Eingehen auf geschichtliche Entwicklung. Er setzt die Erkenntnistheorie als Gesamt- und Grundwissenschaft ein, auf der erst eine Metaphysik aufbauen kann (108).

Im zweiten Kapitel behandelt der Autor die Entwicklung des Gottesgedankens bei Lonergan. Unsere Erkenntnis der Existenz Gottes besteht in der Erkenntnis der Wahrheit des Urteils, daß Gott existiert (113). Es gibt für Lonergan zwei Weisen der analogen Gotteserkenntnis, die der Vernunft und die des Glaubens (115); von „Analogie“ spricht Lonergan, insofern Gott kein Gegenstand von Erfahrung sein kann. In „Insight“ handelt vor allem das 19. Kapitel von der Gotteserkenntnis. Nach Lonergan ist ein kontingentes Intelligibles nur erklärbar durch die Existenz eines sich selbst erklärenden uneingeschränkten Verstehensaktes (131). Er schließt dabei ausdrücklich den Gedanken einer Transzendenz jenseits der Idee des Seins aus (139). Das unserer Erkenntnis proportionierte Seiende ist das virtuell Unbedingte, nämlich dasjenige Bedingte, dessen Bedingun-